فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۱، بهار ۱۳۹۴، ش ۴۰
صفحات ۱۲۸ ـ ۱۱۱

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 11, Spring 2015, No. 40

شکل‌گیری کلام یهود در سایه کلام اسلامی

محمدمهدی رضاپور*
رضا گندمی نصرآبادی**

چکیده

با بررسی الهیات یهود، قبل و بعد از اسلام، تحولاتی که مسلمانان در میان علمای سنتی یهود پدید آوردند، نمایان می‌شود. «عقل‌گرایی» مشخصه بزرگی بود که بعد از اسلام در میان یهودیان شکل گرفت و این ویژگی به‌جز دوره کوتاهی و آن‌هم در میان تعداد معدودی همچون فیلون، هیچ سابقه یهودی ندارد؛ تا اینکه کلام اسلامی، بن‌مایه‌های این روش فکری را در یهودیت بنا نهاد و بزرگانی از یهودیت، مانند داوود مقمص و سعدیا گائون از جامعه سنتی یهود و قرقسانی در فرقه قرائیم، با پذیرش این تحول، دوره جدیدی از تفکر یهودی را رقم زدند. این تحول، معلول دو عامل مهم بود: یکی دستاورد بزرگ متکلمان مسلمان که علمای ادیان دیگر را به فراگیری آن مشتاق می‌کرد و دیگری ثبات و امکانی که اسلام در جوامع مسلمان پدید آورد تا علوم مختلف ازجمله کلام اسلامی در میان علمای اسلام و ادیان دیگر شکوفا شود. تأثیر کلامی مسلمانان بیشتر از طرف عقل‌گراهایی چون معتزله بود که تلاش می‌کردند عقل و دین را با یکدیگر جمع کنند. این رویکرد مورد قبول علمای یهود واقع شد و آنها برای موجه نشان دادن دین خود در میان علمای ادیان دیگر و نیز دفاع از آن در میان پیروان یهود، نیاز به این روش داشتند و جمع بین عقل و دین، جزء دغدغه‌های آنان شد.

واژگان کلیدی

کلام یهودی، کلام اسلامی، عقل‌گرایی، سعدیا، قرقسانی.

---

*. سطح سه حوزه علمیه قم؛ کارشناسی ارشد ادیان ابراهیمی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
mohammad.m.rezapour@gmail.com
**. استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی).
rgandomi@ut.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۲

طرح مسئله

در سده‌های نخستین اسلامی، تمدنی به وجود آمد که مرکزیت آن در خاورمیانه و بن‌مایه اصلی آن اسلام بود. در این تمدن، دین از دغدغه‌های اصلی مردم به حساب می‌آمد که در نتیجه آن، علوم دینی اقبالی فراوان یافت و در میان عالمان، رشد چشمگیری پیدا کرد؛ به‌طوری که محفل‌ها و مدارس بزرگی در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی تأسیس یا تجدید گردید.

علم کلام ازجمله مهم‌ترین مصادیق علوم دینی بود که رواج بسیاری در میان مسلمانان یافت. فرقه‌های مختلف کلامی، با وجود برخی اصول مشترک، روش‌ها و اعتقادات خاص به خود را داشتند و پیروانی را برای خود جذب می‌کردند. رونق علم کلام به حدی بود که اقلیت‌های دینی مختلف ازجمله یهودیان را نیز درگیر خود کرد. یهودیان در نتیجه این دوره، سیر جدیدی را شکل دادند که آن را دوره کلامی در تاریخ یهودیت می‌نامند. این دوره بازتاب علمی قابل توجهی در تاریخ آنها داشت. برای بررسی این تحول فکری در یهودیت، باید نگرش‌ها و نوع تفکرات سابق در یهودیت را نشان داد و سپس مبانی فکری در دوره کلامی را ذکر کرد. ازاین‌رو بحث از الهیات یهودی قبل از اسلام شروع می‌شود و سپس دوره بعد از اسلام و متکلمان یهودی بررسی می‌گردد.

الهیات یهودی قبل از اسلام

شکل‌گیری اندیشه یهودی را باید از زمانی دانست که بنی‌اسرائیل در قالب یک قوم مستقل، حیات خود را آغاز کرد. این اندیشه در راه تکامل خود با گروه‌های دینی و فکری متفاوتی روبه‌رو شد و شاهد ظهور تمدن‌های عظیمی همچون تمدن ایرانیان و یونانیان بود و به‌اقتضای زمان، در روش، موضوع و محتوای افکار خود اصلاحاتی را به وجود آورد. الهیات یهود قبل از اسلام را می‌توان در سه دوره الهیات کتاب مقدسی، الهیات یونانی‌مآب و الهیات حاخامی تقسیم کرد که در ذیل این سه دوره را به اختصار بررسی می‌کنیم:

یک. الهیات کتاب مقدسی

کتاب مقدس عبرانی بیانگر تفکرات اولیه بنی‌اسرائیل است. بیشتر مطالب این کتاب به تاریخ‌نگاری معطوف است که از خلقت جهان آغاز شده است و هرچه جلوتر می‌رود، خاص‌تر می‌شود؛ به صورتی که در ادامه فقط به بیان تاریخ قوم یهود می‌پردازد. با این حال، دغدغه اصلی کتاب مقدس توحید خداوند است. خداوند در کانون توجه نوشته‌ها قرار دارد و از همین جهت، بزرگترین گناه را بت‌پرستی می‌داند. در این دوره، تلاشی برای ارائه تبیینی عقلانی از ذات خداوند صورت نگرفته و اغلب استفاده از عقل در این‌گونه مباحث، امری غیر ضروری و حتی اشتباه تلقی می‌شده است.

در کتاب مقدس، شبه‌براهین و دلایلی که از راه عقل و تجربه به دست می‌آیند نیز وجود دارد. اگرچه این شبه‌ادله با براهینی که بعدها به وجود آمد، تفاوت بسیاری دارد ـ برای نمونه در کتاب مزامیر، مزمور ۱۹ از

نظم آسمان‌های پرستاره به وجود آفریننده‌ای یگانه و قادر مطلق اشاره می‌کند. و در مزمور ۲۴ از قوه نطـق و شنوایی در انسان به‌عنوان دلیلی بر اثبات خـدایی سـمیع و بصـیر اسـتفاده مـی‌شـود ـ ایـن گفتارهـا بـا نـوع استدلال‌های کلامی متفاوت است.

دو. الهیات در دوره یونانی‌مآبی

زمانی که دین یهود به صورت کاملاً سنتی از طرف پیروانش دنبال می‌شـد و مباحـث خداشناسـی و الهیـاتی بـه سبکی که بیانش گذشت، در حال گذر بود، فرهنگ یونـانی بـه‌سـرعت در میـان یهودیـان رشـد پیـدا کـرد و در عرصه‌های مختلف اجتماعی، ردپای این فرهنگ قابل رؤیت بود. این دوران را که فرهنگ یونانی تأثیری شگرف بر قوم یهود داشت، دوران «هِلنیزم» می‌نامند. یونانیان توانستند علاوه بر سـیطره نظـامی، سـیطره فرهنگـی بـر یهودیان را نیز به دست آورند. این سیطره از نام‌گذاری افراد تا الگوی دین‌داری، در میان یهودیان قابل رؤیت بود؛ اما فلسفه یونانی به‌عنوان یکی از بخش‌های مهم فرهنگ یونانی نتوانست در درون یهودیت جایگاه محکمی برای خود به دست آورد. با وجود این، همان اندک نفوذی که در یهودیت یافت، خود قابل تحقیق و بررسی است.

بزرگ‌ترین و نامدارترین نماینده فلسفه یهودی در این دوره، فیلون اسـکندرانی اسـت. «فیلـون نخسـتین فیلسوفی بود که وظیفه آشتی دادن الهیات کتاب مقدس یهود با فلسفه یونانی را به عهده گرفت. بخش اعظم نوشته‌های فراوان فیلون به صورت تفسیر یا نوعی میدراش در باب کتاب مقدس عبری بود که او ساده‌باورانـه معتقد بود می‌تواند همه آرایی را که از فیلسوفان یونانی به‌خصوص افلاطون وام گرفتـه بـود، در آنهـا بیابـد». (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۳۸) فیلون از یک طرف نمی‌توانست منکر اعتبار حکمـت یونـانی باشـد و از طـرف دیگـر، یهودیت را اصل می‌دانست و تلاش داشت هر چیز خوبی را به یهودیت وصل کند. از این جهت «معتقـد بـود که حکمت یونانی‌ها و دیگران براساس آموزه‌های یهودی پایه‌گذاری شده است. پیمان‌های فلسـفی یهـود در زمان تبعید مفقود شده، ولی اندیشه‌هایی که آنها آن را دربر داشتند، در ابتدا به ایران و سـپس بـه یونـان و رم منتقل گشت». (sherbak, 1997:103)

بعدها آبای اولیه کلیسا آثار فیلون را به صورت عمیق مطالعه نمودند و حتی برخی از آثـار او را بـه لاتـین ترجمه کردند. (See: Runia, 1993) آنها در تفسیر تمثیلیِ فیلون بر کتاب مقدس و همچنین اندیشـه‌هـای فلسفی او قرابت بسیاری با آموزه‌های کلیسا یافتند و ایـن‌گونـه افکـار فیلـون در مسـیحیت رشـد پیـدا کـرد. (Comay, 1974: 287)

سه. الهیات حاخامی

به‌زعم حاخام‌ها، شریعت شفاهی به‌لحاظ حجیـت و اعتبـار هـم‌پایـه شـریعت مکتـوب بـود. ایـن شـریعت را حاخام‌های دین یهود عرضه کردند که توانست در قرن‌های متمادی ترک تازی کنـد. بـه تبـع ایـن شـریعت،

حاخام‌ها که ستون‌های این شریعت بودند نیز حجیت بالایی به دست آوردند؛ زیرا برپایه اندیشه حلـولی، خـدا در تاریخ، جامعه و حتی در حاخام‌ها حلول می‌کند و ازاین‌رو سخنان ایشان صبغه خدایی به خود می‌گیرد. «ربی‌ها برای حل مشکل مرجعیت و برای جلوگیری از قرائت‌های کتاب مقدس که نمی‌توانستند آنها را تأییـد کنند، مجبور شدند تا تفسیرهای خود را تا جایگاه کتاب مقدس بالا ببرند. تفاسیر آنان تـورات شـفاهی شـد و منشأ آن را نیز به موسی رساندند.» (فیلیپ الکساندر، ۱۳۸۶: ۱۶۱) آنها قائل بودند در کنـار شـریعت مکتـوب، شریعت شفاهی نیز از طرف خداوند به موسی داده شده و تا آن زمان سینه‌به‌سینه گشته و آنهـا نیـز بـه دلیـل اهمیت این موضوع، تمام تلاش خود را به سمت تبیین و تفسیر آن گمارده‌اند و این‌گونه شـریعت تبـدیل بـه دغدغه اصلی آنان شد. آنها اگرچه در سده‌هـای بعـدتر بـه مباحـث الهیـاتی نیـز در میـدراش‌هـای اگـادایی[1] می‌پرداختند و مطالب شرعی را در میدراش‌های هلاخایی[2] می‌آوردند، هیچ گاه نتوانستند یا نخواستند یک اثـر الهیاتی نظام‌مند به وجود آورند. مدارس یهودی در این دوران، بسیار پرکار بودنـد و علمـا در هـر نقطـه، ایـن مباحث را دنبال می‌کردند. قرن‌ها این روال ادامه داشت تا در نتیجهٔ این تلاش‌ها، تلمود تدوین شد که تـا بـه امروز در نزد یهودیان معتبر و موثق است.

تفاوت حاخام‌ها و متکلمان

تفکرات حاخامی چه در تلمود و چه در غیر آن، تفاوت‌های عمده‌ای با تفکر متکلمان یهودی داشت؛ از جمله:

۱. حکیمان تلمودی، دل‌مشغولی جدی برای عقلانی نشان دادن مطالبی که ارائه می‌کردنـد، نداشـتند و اهمیـت نمی‌دادند که آیا مطالب ارائه‌شده، مطابق با ساده‌ترین روش، امکان وجودی بالایی دارد یا خیر. آنها حتی به این فکـر نمی‌کردند که این موضوع، قابل توجیه عقلی ـ عرفی برای مردم هست یا نه؛ چه رسد به اینکـه در پـی بیـان دلیـل عقلانی آن باشند. در نتیجه آنها تلاش می‌کردند اعتقادات خود را با رویکردی تأکیدی و اثباتی بیان نمایند.

۲. روش بحث حاخام‌ها نیز با دوره‌های بعدی متفاوت است. آنها نظم‌دهی خاصی در ارائه مباحث در پیش نمی‌گرفتند. در بحث‌های حاخامی و به‌خصوص تلمودی «گاهی با ساختارهایی چنان فشرده و متراکم روبـه‌رو می‌شویم که حتی تصور عملی شدن آن نیز غیر ممکن است». (اپسـتاین، ۱۳۸۵: ۳۳۸) بـه همـین جهـت در دوره‌های بعدی، خلاصه‌ای از کتاب آنان، از سوی برخی بعضی از علمای یهود نوشته شد.

۳. حاخام‌ها کمتر به بررسی مکاتب پیرامونی می‌پرداختند و به مسیحیت و آموزه‌های آنها که چندین قرن با یهودیت برخورد داشته، کمتر توجه می‌کردند. آنها به آموزه‌های زرتشتی نیز اهمیت نمی‌دادند؛ چه رسـد کـه

۱. اگادا بخشی از ادبیات یهود است که مشتمل بر شریعت نیست. این بخش از سنت شفاهی، شامل روایات مربوط به کتاب مقدس، تاریخ، اخلاقیات و نکات پندآموز و مانند اینهاست. (سلیمانی و ...، ۱۳۸۴: ۴۵)

۲. هلاخا بخشی از شریعت شفاهی و شامل قوانین و احکام دینی یهود است. مراجع حاخامی این قـوانین را مـنقح کردنـد و توسعه دادند. این قوانین از نسلی به نسلی دیگر منتقل شد تا سرانجام ضرورت تدوین آن احساس گشت.

به نقد و بررسی آثار آنان بپردازند. بعد از اسلام، مسئله به‌گونه دیگری رقم خورد و آنان بارها نوشته‌هایی را درباره عقاید ادیان دیگر و نقد و بررسی آثار آنان تألیف کردند.

۴. حاخام‌ها بحث‌ها و جزئیات بسیاری را رواج می‌دادند که کمتر می‌توانست مفید باشد. برای نمونه، در تلمود بحثی بسیار پیچیده درباره موشی وجود دارد که ریزه‌های نان را به درون خانه‌ای که به‌دلیل عید پسح از وجود حامض خالی شده است، می‌آورد. حکیمان به‌تفصیل به تحلیل موش، شمار ریزه‌های نان داخل اتاق قبل و بعد از ورود موش، احتمال اینکه موش صحرایی پس از موش خانگی وارد شده باشد و متغیرهای بالقوه دیگر پرداخته‌اند. (همان: ۳۳۸) حال اینها را مقایسه کنید با آنچه از متکلمان یهودی در دوران اسلامی وجود دارد. متکلمان حتی در مسائل فقهی نیز این‌گونه ورود پیدا نمی‌کردند.

۵. حاخام‌ها الهیاتی بحث نمی‌کردند، نه به این معنا که آنها هیچ‌گونه بحثی درباره خداوند نداشته‌اند؛ بلکه باید اذعان داشت موضوعاتی درباره خداوند در میان آنها وجود داشت. که بعدها نیز در میان متکلمان یهودی به بحث گذاشته شد؛ اما این‌گونه مباحث نیز در میان حاخام‌ها به‌گونه‌ای خشک و فقهی مورد بحث قرار گرفته و با آنچه بعد از آنان آمده، کاملاً متفاوت است. برای نمونه، به بحث قدرت الهی که در هر سه دوره بدان پرداخته شده، توجه کنید: کتاب مقدس با آیاتی ازجمله ارمیا ۳۲: ۲۷: «من خداوند خدای تمام انسان‌ها هستم. چیزی نیست که من قادر به انجام آن نباشم» و آیاتی از این دست به صورت کلی و بدون توضیح بیشتر، به لایتناهی بودن قدرت خداوند می‌پردازد. همین ادبیات با تفصیل بیشتر در ادبیات حاخامی نیز آمده است: «خداوند همانند آدمیان نیست. آدمی چنین است که نمی‌تواند دو چیز را در یک زمان بگوید؛ لکن ذات قدوس متبارک، ده فرمان را در یک زمان ادا کرد. انسان قادر نیست به فریاد دو تن در آن واحد گوش کند. لکن ذات قدوس متبارک چنان است که حتی اگر تمام جهانیان به حضورش فریاد زنند، او فریاد همه را می‌شنود»؛ (کهن، ۱۳۸۲: ۳۶) اما وقتی همین موضوع به دست متکلمان یهودی می‌افتد، بحث جنبه دیگری به خود می‌گیرد و از محورهای دیگری تحلیل می‌شود: آیا خداوند عقلاً محالات را انجام می‌دهد؟ آیا چیزهایی که نوعی تضاد درونی دارد، در قلمرو قدرت خداوند قرار می‌گیرد؟ و مسائلی از این دست که تفاوت اندیشه‌های متفکران این دوره‌ها را به‌وضوح نشان می‌دهد.

۶. تفکرات یهودی قبل از اسلام، بیشتر به مطالب عملی توجه داشت که خود از دلایل درون‌دینی نیز نشئت می‌گرفت؛ ازجمله اینکه قوم یهود در نقاط مختلفی از جهان پخش شده بودند و نقطه اتصال آنها در مسائل دینی‌ای بود که در یک مجموعه مسائل عبادی خلاصه می‌شد و آنها برای محکم‌تر کردن این اتصال، بیشتر به این‌گونه مسائل عادی می‌پرداختند. به همین جهت، اهمیت تلمود بسیار بیشتر از میدراش‌های اگادایی بود که مسائل تا حدودی الهیاتی در آنها یافت می‌شد. این دیدگاه در دوران اسلامی کاملاً تحول یافت و مسائل نظری به‌دقت بررسی می‌شد و حجم عظیمی از کتاب‌ها به این‌گونه مسائل اختصاص می‌یافت و حتی مسائل شرعی نیز با این نگاه بررسی می‌شدند.

الهیات یهودی بعد از اسلام

با گسترش اسلام و حکومت‌های اسلامی و همچنین رشد علوم در نزد مسلمانان، تحولاتی در زندگی اجتماعی و علمی یهودیان به وجود آمد. برای فهم این تحول باید محیط زندگی، نیازهای آنان و نیز تغییرات فکری که توجه آنان را به علم کلام معطوف ساخت، بررسی شود.

موقعیت اجتماعی و علمی یهودیان

در اوایل قرون وسطا، یهودیان با دو جریان و نیروی قوی مواجه بودند. یکی اسلام که در شرق ظهور کرد و دیگری مسیحیت که در غرب غالب بود.

مسیحیان که بر غرب جهان سیطره داشتند، به‌مثابه یک دشمن تمام‌عیار برای یهودیان فعالیت می‌کردند. پیروان این دو دین از همان ابتدا رابطه‌ای خصمانه با یکدیگر داشتند. زمانی کـه قسطنطین، امپراتور روم در قرن چهارم، مسیحی شد، یهودیان که مسببان قتل عیسی به حساب می‌آمدند، به‌شدت از طرف حکومت و مردم مسیحی تحت فشار قرار گرفتند. این اوضاع تا اواخر قرون وسطا ادامه داشت و حتی با کمتر شدن قدرت پاپ‌ها و به وجود امدن نظام فئودالی و قدرت یافتن سلاطین نیز اوضاع برای یهودیان بهتر نشد.

در شرق نیز اوضاع و احوال یهودیان در پاره‌ای از موارد بهتر از غرب نبود. در چند قرن مانده به ظهور اسلام، برای یهودیان شرقی نیز محدودیت‌هایی وجود داشت. در اواخر حکومت ساسانیان و نفوذ روحانیان زرتشتی که کمتر تحملی را نسبت به پیروان ادیان دیگر داشتند، اوضاع یهودیان سخت شد، مدارس یهودی به تعطیلی کشانده شدند و فشارهای سیاسی و اقتصادی افزون گشت و این وضع تا آمدن اسلام ادامه داشت. بعد از اسلام، یهودیان از یک‌طرف مسلمانان را منجی خود می‌دیدند که آنها را از دست مسیحیان و زرتشتیان نجات دادند و از طرف دیگر، قرابت بسیار میان عرب‌ها و عبرانی‌ها ـ از نظر نژادی و فرهنگی ـ سبب محکم‌تر شدن رابطه آنان گشت. (جان بی‌ناس، ۱۳۷۰: ۵۶۱) نشانه و علامت دیگری که بر تداخل و امتزاج میان مسلمانان و یهودیان دلالت می‌کند، انتخاب نام‌های عربی به‌وسیله یهودی‌ها بود. یهودی‌ها نام‌های عبری را با برخی از القاب و کنیه‌های عربی ترکیب کرده، به نام خود می‌افزودند و حتی گاهی نام خالص عربی بر خود می‌گذاشتند؛ (ابان، ۱۳۵۷: ۱۸۵) نام‌هایی چون علی که در میان مسلمانان رایج بود.

مسلمانان به یهودیان اجازه مشارکت در عمل و حق کسب و جمع سرمایه و متولی شدن مسئولیت‌های دولتی را دادند و در برخی مناطق برای آنان حقوق مدنی نیز برقرار کردند و یهودیان حتی توانستند به مقام وزارت نیز برسند. حتی گاهی در کلاس اساتید مسلمان شرکت می‌کردند و علم می‌آموختند و از این راه، علمایی در فنون مختلف از یهود ظهور کردند. (قوصی، ۱۴۲۲: ۴۵) یهودیان به‌شدت از فلسفه، شعر و زبان عربی و علوم مختلف که در آن زمان در اوج شکوفایی بود، تأثیر پذیرفتند. (اشتاین سالتز، ۱۳۸۳: ۱۰۸) در

نهایت مرکزیت یهودیان به کشورهای اسلامی منتقل شد و زندگی ایشان رو به سامانی نهاد و مدارس یهود نیز جان تازه‌ای یافت. ریاست دینی یهود در آن زمان به دست عالمانی معروف به «گائون» بود؛ لذا این دوره را دوره «گائونیم» می‌نامند؛ گائون به‌معنای نابغه است که بر رفعت و عظمت دلالت می‌کند.

عصر گائون‌ها نسبت به تاریخ اسلامی، سه بخش را دربر می‌گیرد: دوران خلفا، عصر اموی و عصر بنی‌عباس. در تمام این دوران‌ها محور اصلی تعالیم یهودی همانند ایام گذشته، دین بود؛ اما نوع نگاه آنها به دین و روش تفکرات دینی آنها تا حد بسیاری تغییر کرده بود. آنها در کنار مباحث کلامی خود، تلمود و شریعت شفاهی را نیز بررسی نمود و تلاش کردند ابهامات آن را برطرف کنند. آنها همچنین به تعیین و تثبیت قانون شریعت در همه موضوعات دینی و مدنی که افراد همه جوامع از همه بخش‌های یهودی‌نشین برای هدایت به آنها رجوع می‌کردند، پرداختند.

قبل از اسلام، رئیس بزرگ یهودیان ازسوی امپراتور ایران برگزیده می‌شد و از عُمال او به حساب می‌آمد و در آن زمان او را «ملک» می‌گفتند. با آمدن اسلام، ریاست یهودیان این دوره به دست یک مقام بلندپایه به نام «رش گالوتا» افتاد که در زبان عربی به آن «رأس‌الجالوت» می‌گفتند. رش گالوتاها در واقع همان شاهزادگان دوران اسارت بابلی بودند که بعد از اسلام، اقتدار دنیوی تازه‌ای را به دست آوردند. (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۱۹) این مقام در اواخر دوره ساسانی تقریباً نابود شد و دیگر مقام جدی و کلیدی در یهودیت نبود تا اینکه از سوی خلیفه مسلمانان، حضرت علی بن ابی‌طالب ابقا شد. (قوصی، ۱۴۲۲: ۴۷) رش گالوتا یک مقام دینی ـ سیاسی بود که البته عمده کار او به امور سیاسی مربوط می‌شد و همچنین بر پیشوای مذهبی یهودیان نظارت داشت و تا حدودی بر او مسلط بود. بسیاری از آکادمی‌های یهودی نیز که قبل از اسلام تعطیل شده بودند، بعد از اسلام به دستور خلیفه مسلمانان بازگشایی شدند.[1] البته در اینکه کدام خلیفه این کار را انجام داده است، اختلاف وجود دارد. عده‌ای از محققان همچون ویل دورانت، نام علی بن ابیطالب را بیان داشته‌اند و در مقابل، برخی از خلیفه دوم، عمر، سخن گفته‌اند. (احمد قندیل، ۱۴۰۴: ۱۴۸)

به نظر می‌رسد علت این اختلاف، تاریخ بازگشایی این مدارس است. آنهایی که تاریخ بازگشایی را ۶۵۸ می‌دانند، نام خلیفه چهارم را بیان می‌کنند و عده‌ای که این تاریخ را قبول ندارند، با این نظر مخالفت کرده‌اند.

در نهایت، آکادمی‌های یهودی در این دوره رونق بسیار یافت. در هر شهر و دیاری که یهودیان جمعیت قابل‌توجهی داشتند و حاکمان آنجا با آنان مدارا می‌کردند، کنیسه و مدارس علمیه‌ای نیز ساخته می‌شد. آکادمی‌ها نیز حیات باصلابتی را می‌گذراندند.

تمام این موقعیت‌ها زمینه‌های شکل‌گیری تفکری جدید در میان متفکران یهودی شد که ادبیات فکری یهود را تا حد بسیاری تغییر داد. یهودیان توانستند با انجام اصلاحاتی در روش، موضوع و محتوای تفکرات

۱. این بازگشایی از طریق بازگشایی مدرسه سورا به وقوع پیوست و بعد از بازگشایی این مدرسه، مدارس کوچک‌تر نیز رونق گرفتند.

خود که تحت تأثیر مسلمانان بود، دوره جدیدی را در اندیشه یهودی به وجود آورند. متفکران یهودی آن زمان، اگرچه به پیروی خود از متفکران اسلامی اذعان نکردند، از نوشته‌های آنان به‌وضوح می‌توان این تأثیرات را مشاهده کرد. غالب تأثیرپذیری آنان در مباحث الهیاتی از گروه معتزله بود؛ به صورتی که برخی از محققان امروزی، عبارت «معتزلیان یهودی» را درباره آنان استفاده کرده‌اند. این متکلمان توانستند نوشته‌های کم‌وبیش الهیاتی به وجود آورند که تا آن زمان در میان یهودیان رایج نبوده است.

آغاز کلام یهودی

یهودیان دوره اسلامی با مشکلات عقیدتی مختلفی روبه‌رو بودند. بزرگترین مشکل درون‌دینی آنها ظهور یک فرقه جدید به نام «قرائیم» بود که همانند فرقه صدوقیان، سنت شفاهی را رد می‌کردند و برای تلمود که تبلور سنت شفاهی بود، ارزش و اعتباری قائل نبودند. این فرقه در مدت زمان کوتاهی قدرت بسیاری به دست آورد. در کنار این مشکل داخلی، مشکلات خارجی نیز برای یهودیان وجود داشت:

الف) موجی از انتقادات و اشکالات از طرف بی‌دینان به تمامی دین‌داران وارد شده بود؛ مسائلی چون وجود خداوند، معاد و لزوم رسالت مورد تشکیک و شبهه قرار گرفتند. این هجمه‌ها و اشکالات سبب شد جامعه دیندار آن زمان اعم از مسلمان، مسیحی و یهودی به دفاع از اصول و عقاید خود بپردازند.

ب) پیروان ادیان دیگر اشکالات بسیاری بر یهودیت وارد می‌کردند؛ ازجمله مهم‌ترین آنها نامعقول بودن بسیاری از اعتقادات دینی یهودیان بود. جامعه یهودی نیز برای دفاع از کیان خود ناچار بود در مقابل این اشکالات از خود دفاع کند.

ج) از طرف دیگر، الهیات اسلامی رشد قابل توجهی یافته بود و موضوعات، روش‌ها و تفکرات جدیدی مطرح شده بود و بقای یهودیان بر ادبیات سابق، مشکل بزرگی برایشان به‌شمار می‌آمد.

علاوه بر این عوامل، محیط فکری برای یهودیان آن زمان اعم از خواص و عوام نیز تغییر کرد و دیگر آنها نمی‌توانستند از تمام ادبیات گذشته خود استفاده کنند؛ زیرا نه دغدغه آن مردم، دغدغه مردم گذشته بود و نه آن محیط، محیط سابق بود تا به روش سابق بود پیش بروند. آنها برای تغییر یا باید به‌کلی دین خود را کنار می‌گذاشتند و در سلک جدیدی قرار می‌گرفتند و یا با حفظ اصول و اعتقادات خود در اصلاح آنها تلاش می‌کردند که لازمه‌اش حذف تعدادی و اضافه کردن تعدادی دیگر بود. مورد اول به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست با خواست آنها سازگار باشد. به همین جهت، آنها به دنبال روش دوم رفتند و غالب آنها در تغییر خود از متکلمان اسلامی پیروی کردند که این پیروی امر عجیبی نیست؛ زیرا اقلیت‌ها عموماً کل فرهنگ جامعه یا دست‌کم آن مقدار را که می‌توانند با نیازها و علایق خود منطبق سازند، جذب می‌کنند.

البته «آنان صرفاً در پی این نبودند که برخی از آرای مهم و عمده را اخذ کنند و ببینند تا چه اندازه

می‌تواند آنها را برای معقول ساختن دل‌مشغولی‌های فلسفی خویش به کار برند ... فیلسوفان یهودی در آثار خود بسی فراتر از این رفتند و اغلب در خود سنت اسلامی نیز به‌خوبی کار کردند؛ گرچه برخی اوقات آن را برای پیشبرد نکاتی که مشخصاً دل‌مشغولی فلسفه یهودی بود، به کار می‌بردند». (نصر، ۱۳۸۶: ۲۴۹)

جاذبه عقل‌گرایی، آنان را به علوم جدید همچون منطق و فلسفه سوق داد. بسیاری از آنان از اندیشه‌های یونانی استفاده کردند که البته این اندیشه‌ها تا حدودی از صافی ذهن متفکران اسلامی گذر کرده بود. تعدادی از محققان، از این دوره به‌عنوان آغاز فلسفه یهودی در قرون وسطا یاد کرده‌اند و متفکران این دوره را «فیلسوفان یهودی» می‌نامند؛ اما این اصطلاح کمی غلط‌انداز است؛ زیرا متفکران یهودی که در اوائل قرون وسطا می‌زیستند، به فلسفه روی خوش نشان ندادند؛ بلکه به الهیات و کلام روی آوردند. (Louis, 1983 - 1992: 694 - 695) آنها همچون متفکران اسلامی زمان خود برای تثبیت و توجیه اعتقادات خویش به عقل تمسک کردند و توسل آنها به عقل نه از روی فلسفه‌ورزی صرف، که به‌گونه‌ای اشتیاق به الهیات بوده است. تنها به این اعتبار می‌توان کار آنان را فلسفه نامید که هدف آنها تبیین عقاید و اعمال یهود از طریق مفاهیم و معیارهای فلسفی بوده است. (نصر، ۱۳۸۶: ۲۵۵) به بیان دیگر، فلسفه در میان آنها به اندازه رواج آن در کلام اسلامی رونق داشت.

نزدیکی اسلام و یهودیت سبب شد آنها نوعی الهیات مشابه در روش، موضوع و محتوا داشته باشند و آثاری نزدیک به یکدیگر خلق کنند؛ به‌گونه‌ای که برخی از علمای یهودی آن زمان، همچون ابن‌گبیرول را در زمره مسلمانان می‌پنداشتند. (شعشوع، ۱۹۹۵: ۲۲۷) این نزدیکی، راه تأثیر و تأثر را هموار می‌ساخت. از مکاتب رایج کلامی در آن زمان می‌توان معتزله و اشاعره را نام برد. اشعری در عین استقبالی که از جانب مسلمانان یافت، نتوانست در میان یهودیان، جایی برای خود پیدا کند؛ زیرا توجه اشعری به سنت بیشتر از عقل بود و این نگاه سنتی در یهودیت به‌وفور یافت می‌شد. همچنین اهل حدیث نیز که شالوده افکار اشعری را بنا نهاده بودند، مورد قبول یهودیان واقع نشدند. البته مکتب اشعری توانست بعدها به‌همت عالمی به نام غزالی در میان یهودیت متأخر در قرون وسطا نفوذ پیدا کند؛ (Leaman, 2000:68) اما متکلمان عقل‌گرا مانند شیعیان و به‌خصوص معتزلیان به دلیل روش جدیدی که پی‌ریزی کرده بودند، توانستند در میان ملل و مذاهب مختلف ازجمله فرقه‌های یهودی راه پیدا کنند و به‌نوعی یهودیان معتزلی را بنا نهادند که تأثیرات بسیاری از معتزله پذیرفته بود. آنها نه‌تنها ادبیات جدیدی را در یهودیت به وجود آوردند، حتی آغازی برای شکل‌گیری تفکری جدید در یهودیت شدند که چندین قرن بعد به اوج خود رسید.

تأثیرات معتزله را می‌توان در سه محور جستجو کرد:

الف) تفسیر اعتقادات گذشته که با تبیینی جدید پا به عرصه ظهور نهاده بودند؛ بسیاری از اعتقادات و مندرجات مذهبی برای اینکه قابل توجیه عقلانی باشند، نیاز به یک تبیین جدید و به‌روزی داشتند که این تبیین به‌دست متکلمان یهودی اعمال می‌شد. (Sirat, 1996:126) این نیاز در مردم نیز به وجود آمده بود؛

زیرا مردم آن زمان برای مسائل دینی دلیل می‌خواستند و علمای آنان برای حفظ دیانت مردم ناگزیر بودند تبیینی جدید و عقلانی از مسائل سابق ارائه کنند.

ب) موضوعات و مسائل مستحدثه‌ای که نیاز به فکر و استدلالات جدیدی داشت؛ بحث درباره تثلیث مسیحی و ردیه‌های آن ـ که تا آن زمان کمتر در یهودیت مطرح شده بود ـ و همچنین به وجود آمدن فرقه قرائیم در میان یهودیان ـ که مشکلاتی را برای حاخام‌ها به وجود آورده بود ـ ازجمله موضوعات تأثیری هستند. با تأثیرپذیری علمای یهودی از معتزله، مدارس یهودی نیز توسعه علمی بسیاری یافتند و به‌شدت تحت‌تأثیر مدارس معتزلی بغداد و بصره واقع شدند. (Ibid: 125)

ج) ربط و تنظیم بین موضوعات و اعتقادات مختلف دینی با اعتقادات دیگر که نیاز مبرم به یک تبیین عقلانی و کلامی داشت؛ گاه یک حکم شرعی با اصلی دیگر یا اعتقادی با اعتقاد دیگر منافات داشت؛ برای نمونه، اصل رحمانیت خدا به‌ظاهر با وجود بلایا و شرور منافات داشت و ضرورت ارائه دلیل در رفع تعارض در این‌گونه مسائل احساس می‌شد و در نتیجه بحث‌های رایج در میان طلاب معتزلی در میان طلاب یهودی رواج یافت. آنها تحولی در نگرش به عقل‌گرایی در امور دینی به وجود آوردند و بسیاری از معتقدات را به‌دلیل ناسازگاری با عقل کنار نهادند و برای مقبول واقع شدن مسائلی دیگر دست به دامان عقل شدند.

علمای یهودی همانند علمای معتزلی معتقد بودند تمام دین آنها مؤید به عقل است؛ لذا درصدد توجیه عقلی احکام شرعی و در پاره‌ای از موارد، تأویل یا جرح و تعدیل آنها برآمدند. کلام به‌عنوان یک علم، به صورت تدریجی در میان یهودیان رسوخ پیدا کرد. پیروان اولیه کلام در میان یهودیان از میان جمعیت‌های یهودی اوایل قرن نهم بودند و اگرچه ارتباط خود را با کتاب مقدس حفظ کردند، غالب آنها در فرهنگ اصلی آن زمان هضم شدند. (Ibid: 124) در میان آنان، عالم و متفکر بزرگی را نمی‌توان یافت که نقش و قدرت عمده‌ای در میان مردم یهودی داشته باشد؛ اما با آغاز قرن دهم میلادی، کلام اسلامی به‌خصوص کلام معتزلی، در میان علمای یهودی رسوخ کرد و از این باب می‌توان آغاز کلام یهودی را از ابتدای قرن دهم دانست. در این قرن، مدارس یهودی در کنار شریعت، موضوعات کلامی را نیز مطرح می‌کردند و حتی کتاب‌هایی نیز در این زمان نوشته شد که می‌توان ردپای علم کلام را در آن به‌راحتی مشاهده کرد. (برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: Haggai Ben shammai, 1997: 125 - 132) نوشته‌های آنان با نوشته‌های قبل تفاوت‌های عمده‌ای دارد. البته در تاریخ یهود و دوران یونانی‌مآبی، عقل‌گرایی در میان علمای یهود رواجی اندک داشت؛ اما این دو دوره تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند.

تفاوت عقل‌گرایی متکلمان یهودی با فیلون

عقل‌گرایی فیلون در دوره یونانی‌مآبی، تفاوت‌های بسیاری با عقل‌گرایی متکلمان دارد. در دوره کلام یهودی،

نیاز به عقل‌گرایی و شبهات ناشی از ناسازگاری عقل و دین، در میان عوام نیز رسوخ پیدا کرده بود و بسیاری از مردم یهودی گمان می‌کردند عقاید آنان خلاف عقل است و نمی‌توان از طریق عقل، دلیلی برای آن یافت. به همین منظور، متکلمان یهودی مجبور بودند به دنبال استدلال‌های عقلی بروند و از روش‌هایی استفاده کنند که برای مردم نیز قابل فهم باشد؛ اما در زمان فیلون، این تطبیق بین عقل و دین دغدغه مردم نبود و حتی بیشتر مردم از این‌گونه شبهات بی‌اطلاع بودند. به همین جهت، جنبش فلسفی فیلون نتوانست در بین مردم عادی رسوخ پیدا کند؛ بلکه آنها بیشتر همان عقاید سنتی خود را نگه داشتند و هیچ‌گونه تنافی بین عقل و دین در نزدشان وجود نداشت؛ زیرا عقل را یارای مقاومت در مقابل شرع نبود.

همچنین فاصله افکار فیلون با یهودیت سنتی و اهمیت ندادن به کتب سنتی و هلاخایی از دیگر تفاوت‌های جدی این دو دوره است؛ متکلمان یهودی در دوره اسلامی، به سنت و کتب سنتی پایبند بودند و حتی پرچم‌دار یهودیت سنتی نیز به حساب می‌آمدند و تلاش بسیاری در ترویج کتب سنتی، چون تلمود در میان مردم می‌کردند؛ اما این امتیاز در مورد فیلون صدق نمی‌کند. او هرگز به‌عنوان عالم سنتی که مردم دین خود را از او بگیرند، شناخته نمی‌شد. همچنین آثار فیلون فاقد نظم خاصی بود و نمی‌توان آنها را نظام‌مند پنداشت که از این لحاظ نیز با متکلمان قرون وسطا تفاوت داشت.

غالب عقل‌گراهای یهودی ـ چه در دوره یونانی و چه در زمان اسلامی ـ معتقد بودند خداوند حکمت را به موسی و پیامبران یهودی داد. حکمت به صورت رمزی در درون شریعت نهاده شد و تنها خردمندان می‌توانستند آن را درک کنند و در هر عصری، یک یا دو نفر بدان آگاه بودند و آن را به یک یا دو نفر بعد از خود (چه یهودی و چه غیر یهودی) می‌سپردند و از این طریق حکمت به یونان رسید. (Leaman, 2000: 161)

متکلمان یهودی

طلایه‌دار تفکر کلامی در یهودیت، بزرگانی بودند که غالب آنها در رأس مدارس بزرگ یهودی به ترویج علوم مختلف می‌پرداختند و غالباً در نزد عوام نیز اعتبار فراوانی داشتند. این علما در دو فرقه حاخامی و قرائیمی فعالیت می‌کردند که به‌اختصار بدان‌ها می‌پردازیم:

یک. حاخام

بنا به اهمیت متکلمان در فهم کلام یهودی، به بررسی زندگی و افکار تعدادی از آنها بپردازیم:

۱. داود بن مروان راقی شیرازی

داود بن مروان، معروف به داود مقمص که در سال ۹۰۰ میلادی متولد شد، از اولین فیلسوفان یهودی در قرون وسطا بود. مقمص به سبب گرایشی که در ابتدا به مسیحیت داشت، در نزد یک مربی مسیحی، فلسفه و

به‌نوعی عقل‌گرایی مسیحی را آموخت. در اینکه او در اواخر عمرش یک یهودی بود، تردیدی نیست؛ ولی اینکه آیا او واقعاً به مسیحیت گرویده و بعد از آشنایی با آن، از مسیحیت برگشت یا اینکه تنها یک علاقه به مسیحیت داشته، نامعلوم است. (pines shlomo, 1983 - 1992: 14 / 608)

مقمص به تبع معتزلیان، صفات واقعی خداوند را رد می‌کند. به نظر او، صفات خدا مستقل از ذات او نیست تا موجب کثرت در او شود؛ بلکه خدا و صفات او عین یکدیگرند و محدودیت‌های زبان بشری، مؤمنان را ناگزیر می‌سازد تا خدا را با چنین اصطلاحاتی توصیف نمایند.

۲. سعدیا بن یوسف الفیومی

سعدیا فیومی، معروف به سعدیا گائون، در سال ۸۸۲ در پیتوم در مصر علیا بدنیا آمد. در ۲۰ سالگی لغت‌نامه‌ای عبری نوشت. او بعد از زندگی در مصر، فلسطین و سوریه به بابل مهاجرت کرد. وی در سال ۹۲۱ مشاجره‌ای تند با یک گائون فلسطینی به نام آرون بن مئیر در باب تاریخ روزهای مقدس داشت که بعد از آن به شهرت بسیاری دست یافت. (Hyman, 1983:343) سعدیا در سال ۹۲۸ به ریاست بزرگ‌ترین مدرسه یهودی سورا که رو به ضعف پیش می‌رفت، منصوب شد (Ibid: 344) و توانست تحولات بسیاری را در آن مدرسه پدید آورد.

سعدیا اگرچه اولین فیلسوف یهودی نبود، به جهت تحولی که در یهودیت به وجود آورد، پدر فلسفه یهودی لقب گرفت. البته تغییر آیینی که مقمص حداقل در ظاهر انجام داد، برای مردمی که در کشورهای اسلامی می‌زیستند و دغدغه‌ای غیر از آنچه در جوامع مسیحیت مطرح بود، داشتند، سبب شد او هیچ‌گاه نتواند اعتبار چندانی در میان ملل یهودی برای خود کسب کند. در مقابل، سعدیا به‌سبب اهمیت و اعتباری که نزد یهودیان داشت و تحول عظیمی که به وجود آورد، کاملاً مقبول جوامع یهودی واقع شد و با تمام تندخویی که داشت، جای مهمی را برای خود در تاریخ باز کرد تا اینکه او را پدر فلسفه یهودی نامیدند.

درنتیجهٔ تلاش سعدیا، محیط خشک دین‌داری به موضوعات و مفاهیم قابل فهم برای همگان تبدیل شد. او با این تغییر روش، یک پل ارتباطی بین دوران تلمودی و دوره مدرن به وجود آورد. او مانند متکلمان، به عقل حجیت بخشید و گفت: «اما معقولات، پس هر آنچه در عقل سالم از آفات اثبات شود، علم حقیقی است و نمی‌توان در آن شکی کرد، به شرط اینکه بدانیم چگونه فکر کنیم و از تخیلات دوری کنیم». (سعدیا گائون، ۱۸۸۰: ۱۶)

سعدیا بحث وجوب نظر در دین را در یک شکل کلامی به صورت اشکال و جواب مطرح می‌کند: «مردم گمان می‌کنند نظر و تعقل به کفر کشیده می‌شود و انسان را به بی‌دینی می‌کشاند ... و اگر گفته شود علمای بنی‌اسرائیل از نظر کردن در امور دینی نهی کرده‌اند ... ، می‌گوییم همانا منع کردن از نظرِ صحیح مجاز نیست و خالق متعال، ما را امر به نظر کرده است». (همان: ۲۱) وی عقل و دین را مکمل یکدیگر می‌داند و «مطالعات دستوری و ادبی، تصنیف یک کتاب عبادی، مطرح کردن روش‌شناسی علمی و تفسیر

جدید از برای مطالعه تلمود، تعریف و تدوین سؤالات بسیاری از شریعت یهود، ... تصنیف تفاسیر تلمودی، ... شرح دقیق الهیات عقلانی» (Sherbak, 1997: 114) ازجمله موضوعاتی هستند که او بدان‌ها پرداخته است. مهم‌ترین اثر علمی سعدیا کتاب *الامانات و الاعتقادات* است که در سال ۹۳۳ نوشته شد. این کتاب با عناوینی دیگر همچون *ده مقاله سعدیا* یا *المختار فی الامانات و الاعتقادات* نیز ذکر شده است. (نصر، ۱۳۸۶: ۲۹۷ ـ ۲۹۶) این کتاب که برآیند الهیاتی سعدیا به حساب می‌آید، دارای یک مقدمه و ده فصل است.

«این کتاب نخستین کوشش جامع و منظمی بود که تا آن زمان برای بنا نهادن ستون‌های عقلانی بر نظریه و سنت دینی یهود شکل گرفته بود. این اثر نه‌تنها عالی‌ترین هدیه‌ای بود که سعدیا می‌توانست به سرگشتگان این نسل بدهد، بلکه به نقطه عطفی در تاریخ اندیشه یهودی تبدیل شد.» (اپستاین، ۱۳۸۵: ۲۳۱) و دوران سنت‌گرایی قبل از خود را به دوران عقل‌گرایی بعد از خود متصل کرد. دغدغه اصلی این کتاب، استفاده از عقل در اثبات سنت دینی است که در بخش‌های بعدی بیشتر بدان می‌پردازیم. از روش‌های موجود در این کتاب اینکه او همانند متکلمان معتزلی، عقاید مخالف را رد می‌کند که بسیاری از آنان به اعتقادات ادیان دیگر همچون مسیحیان مربوط می‌شود. خود سعدیا هدف از تالیف کتاب را این‌گونه بیان داشته:

> تصمیم به تالیف این کتاب گرفتم تا از علت وجود شبهه در مردم خبر دهم و بگویم چگونه می‌توان آن را از بین برد تا بتوانند به مطلوب برسند ... تا اینکه حقیقت را بر علیه ظن و گمان ثابت کنم. (سعدیا، ۱۸۸۰: ۱)

شناخت در نگاه سعدیا به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. **شناخت حواس:** آن چیزی که انسان به‌وسیله یکی از حواس پنج‌گانه خود درک کند.

۲. **شناخت عقل:** آنچه عقل انسان بدان می‌رسد.

۳. **شناخت ضروریات:** آن چیزی که اگر انسان آن را تصدیق نکند، ناچار می‌شود معقول یا محسوسی را رد کند.

٤. **شناخت به‌وسیله دین:** سعدیا این شناخت را از طریق دو شناخت اولی به دست می‌آورد که از طریق خبر صادق و کتب منزَل به ما می‌رسد و ما تنها از طریق دو شناخت قبلی می‌توانیم به صحت این پی ببریم. (همان: ۱۴ ـ ۱۳) وی همچنین در مبحث جبر و اختیار، جانب اختیار را می‌گیرد و می‌گوید اگر ما آزادی اراده را نپذیریم، نمی‌توانیم وجود اوامر و نواهی الهی را بپذیریم.

دو. قرائیم

در قرن هشتم میلادی، نهضتی بزرگ در میان یهودیان به وجود آمد که سبب شکاف بزرگی در میان آنان شد. علت اولیه این شکاف را می‌توان یک مسئله سیاسی دانست که بعدها به یک مسئله عمیق علمی تبدیل شد.

شخصی به نام عانان بن داود[1] به علت اعتقادات ضد تلمودی خود از مقام ریاست، باز داشته شد. (ابـان، ۱۳۵۷: ۱۸۹) عانان که از این کار بسیار خشمگین شده بود، به فلسطین رفـت و در آنجـا کنیسـه‌ای را تأسـیس کـرد و بـه ترویج افکار خود پرداخت و بدین‌سان فرقه‌ای به نام قرائیم به وجود آمد.

عانان بیش از حد بر کتاب مقدس تأکید می‌کرد و حتی اکتفا به کـاوش‌هـای خـود را منـع مـی‌کـرد و از همگان می‌خواست که در کتاب مقدس کاوش کنند. به همین جهت با گذشت زمان، قرائیان افکار خود عانان را نیز دستخوش تغییر قرار دادند و فرقه‌های مختلفی را به وجود آوردند؛ به‌گونه‌ای کـه هـیچ‌کـدام از آنهـا در تمام مسائل متفق نبودند. (قرقسانی، بی‌تا: ۱۴) آنها به‌قدری در متن و تفسیر متن‌گـرای کتـاب مقـدس بـاقی ماندند که دچار احکام بسیار مطرود و نادر شدند؛ مثلاً آنها از طریق این آیـه: «زیـرا مـن، خداونـد، شـفادهنده شما هستم» (سفر خروج ۲۶: ۱۵) معالجه را تخطـی از اراده خداونـد دانسـتند. (اپسـتاین، ۱۳۸۵: ۲۲۷) یـا بـا تفسیر ظاهر آیه «در آن روز (سبت) در خانه‌هایتان حتی آتش هم روشن نکنید» (سفر خروج ۳: ۳۵) اسـتفاده از روشنایی و آتش را در روز سبت (شنبه) منع کردند و در روزهای سرد زمستان نیز از اسـتفاده آتـش را منـع می‌کردند و جمعه‌شب را در تاریکی مطلق می‌گذراندند. (همان: ۲۲۶)

با تمام این احوال، یکی از مهم‌ترین اثراتی که این فرقه بر جامعه یهودی و مخالفان خـود گذاشـت، ایـن بود که دوباره آتش شوق را برای مطالعه کتاب مقدس در نهاد ملت یهود برافروخت تـا منـاظرات و مباحثـات بین دو فرقه را دنبال کنند. (ابان، ۱۳۵۷: ۱۹۲)

تفاسیر خشک و متن‌محور عانان چندی بیشتر نپایید که دستخوش تغییر و تحول قـرار گرفـت. متفکـران بعدی قرائیم که نمی‌توانستند از تلمود و شرح‌های ربی‌ها بر کتاب مقدس استفاده کننـد و از طرفـی بـه‌دنبـال پویایی دین یهود با قرائت خودشان بودند، عقل را جانشین سنت یهودی کردند و بـا عقـل بـه تفسـیر تـورات پرداختند و اگر اغماضی در کتاب یافت می‌شد یا یک مسئله مستحدثه به وجود آمده بود که کتاب صـحبتی از آن نکرده بود، به‌ناچار به دنبال عقل می‌رفتند و با فرار از تفسیر تحت‌اللفظی از موضوعاتی همچـون رسـتاخیز جسم و تعابیر انسان‌انگارانه خداوند ـ به بهانه مجازی بودن آنها ـ دست کشیدند.

در نتیجه آنان راه اجتهاد را باز گذاشتند و در موارد مختلف از اجتهادات خود استفاده می‌کردند و این‌گونـه توانستند این خلأ را از بین ببرند. (احمد قندیل، ۱۴۰۴: ۱۸۳) به همین دلیل، عده‌ای لغت قرائیم را گرفته‌شـده از لغت قرأ به‌معنای قرائت بر طبق عقل گرفته‌اند. (محمد ادریس، ۱۹۹۳: ۳۷) عقلی که قرائیمیـان متـأخر بـه کار برده‌اند، همان عقل دینی بود که در میان گائون‌ها یافت می‌شد. آنها نیز تأثیراتی از معتزله گرفته بودنـد و «بسیاری از اندیشه‌های معتزلی، تبدیل به سنت صحیح یهودی در میان یهودیان قرائی در قرون وسطا شـد». (Sirat, 1996:38) این اقتباس باعث شد قرائیمیان بسیاری از کتاب‌های معتزلی را نگهـداری کننـد. بـرای

1. Anan ben David.

نمونه، در انجمن فرکوتیچ کتابخانه عمومی لنینگراد، قسمت‌هایی از *المغنی و المحیط* عبدالجبار وجود دارد (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۳۲۳) که قرائیمی‌ها آنها را نگهداری می‌کردند.

از علمای بزرگ قرائیمی متأخر از عانان می‌توان قرقسانی را نام برد که به‌اختصار درباره او سخن می‌گوییم.

ـ یعقوب قرقسانی

ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن سام قرقسانی متعلق به نیمه اول قرن دهم میلادی است. او یک دانشمند قرائی بود که مجدداً برتریت کتاب مقدس را اثبات کرد. از زندگی شخصی او جز مواردی که در کتب خود او ذکر شده، چیزی در دست نیست. او با الهیات عربی معاصرش، فلسفه، ادبیات علمی و موضوعات اساسی میشنا، گمارا، برخی آثار میدراشی و شماری از آئین ربی‌ها آشنا بوده است. او همچنین عهد جدید، قرآن و برخی از آثار آبای کلیسا را مطالعه می‌کرد. وی از پیروان سرسخت این نظریه بود که در الهیات و فقه باید عقل و بینش به کار برده شوند و معتقد بود این محدوده فکری از جانب حواس و اعتدال تصدیق می‌شود.

آثار اصلی قرقسانی را می‌توان در دو بخش خلاصه کرد:

اول: کتاب *الانوار و المراقب* که به روش نظام‌مندی به شریعت (به معنای عام) و اعتقادات قرائی‌ها می‌پردازد. این تنها کتابی است که امروزه به صورت کامل از او وجود دارد.

دوم: کتاب *الریاد و الحدائق* که به تفسیر بخش‌های غیر شریعتی موجود در تورات می‌پردازد. (Nemoy, 1983 - 1992: 12 / 186) علاوه بر این دو کتاب مهم، آثار دیگری نیز از او نقل شده است که امروزه در دست نیست.

او در فصول مختلفی از کتاب *الانوار* که به بیان شریعت موردنظر قرائی‌ها می‌پردازد، در کنار استنباطات خود به بیان نظر فقهای قرائی دیگر همچون عانان و نهاوندی نیز می‌پردازد. در کتاب او همچنین مواضع و ردیات بسیاری علیه ربی‌ها وجود دارد.

نتیجه

با رواج علم کلام، محیطی به وجود آمد که ابزارهای علمی گذشته، توان حل مشکلات موجود را نداشت. دیگر نوع تفکر کتاب مقدسی و حاخامی کارگشا نبود و یهودیان برای دفاع از کیان خود در مقابل دیگران و همچنین حفظ معتقدان به دین یهود ناچار شدند ابزارهای جدیدی را وارد ادبیات دینی خود کنند. ورود این ابزار و تفکر جدید، تقریبا بسیاری از روش‌های سابق را از بین برد و حتی برخی از احکام را نیز غیر قابل قبول جلوه داد. حال با به وجود امدن این ادبیات جدید، تغییر در نوع نگاه و تفکر به مسائل و شکل‌گیری مسائل

جدید، دوره‌ای به نام کلام یهودی آغاز شد. متکلمان یهودی در بیشتر این تغییرات، از متکلمان مسلمان پیروی می‌کردند و این بدان جهت بود که آنها راه موردنیاز را گشوده بودند و مسائل و تفکرات جدید را در خود جای دادند. قدرت علمی آن زمان نیز در دست آنها بود و مجموع اینها به علاوه همسنخی یهودیان با مسلمانان سبب شکل‌گیری کلام یهودی شد و اصل تعبیر به کلام یهودی نیز به همین تأثیرپذیری اشاره دارد.

منابع و مآخذ

۱. ابان، ابا، ۱۳۵۷، ***قوم من تاریخ بنی اسرائیل، یهودا بروخیم***، تهران، بروخیم.

۲. اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، ***یهودیت بررسی تاریخی***، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

۳. احمد قندیل، عبدالرزاق، ١٤٠٤ ق، ***الاثر الاسلامی فی الفکر الدینی الیهودی***، قاهره، دار التراث.

٤. اشتاین سالتز، آدین، ۱۳۸۳، ***سیری در تلمود***، ترجمه باقر طالبی دارابی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

٥. سعدیا، گائون، ۱۸۸۰ م، ***الامانات و العتقادات***، بی‌جا.

٦. سلیمانی، حسین، ۱۳۸۴، ***عدالت کیفری در آئین یهود***، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

٧. شرباک، دن کوهن، ۱۳۸۳، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

٨. شعشوع، سلیم، ۱۹۹۵، *تاریخ الفلسفة و العلوم الیهودیة فی أرض الاسلام*، بیروت، مکتبة بیبیلیون.

۹. فرمانیان، مهدی، ١٣٨٦، *فرق تسنن*، قم، نشر ادیان.

۱۰. فیلیپ الکساندر، کارلفرید فرولیش، ١٣٨٦، «تاریخ تفسیر کتاب مقدس»، مجله *هفت آسمان*، ترجمه حامد فیاضی، تابستان، ش ٣٤.

۱۱. قرقسانی یعقوب، بی‌تا، *الانوار و المراقب*، نسخه قدیمی موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

۱۲. قوصی، عطیه، ١٤٢٢ ق، *الیهود فی ظل الحضارة الاسلامیة*، جامعة القاهرة، قاهره، مرکز الدراسات الشرقیة.

۱۳. *کتاب مقدس*.

١٤. کهن، ۱۳۸۲، ***گنجینه‌ای از تلمود***، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، اساطیر.

١٥. متز، آدم، ۱۹۶۷، *الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری فی عصر النهضة فی الاسلام*، بیروت، دارالکتاب العربی.

١٦. محمد ادریس، محمد جلاء، ۱۹۹۳ م، *التأثیر الاسلامی فی الفکر الدینی الیهودی*، قاهره، مکتبة مدبولی.

۱۷. ناس، جان بی، ۱۳۷۰، ***تاریخ جامع ادیان***، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۱۸. نصر، حسین، ۱۳۸٦، لیمن الیور، ***تاریخ فلسفه اسلامی***، ترجمه کربلایی لو و غیره، تهران، حکمت.

۱۹. ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، ***بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی***، ترجمه علی شهبازی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

20. Comay, Joan, 1974, ***Whos Who in Jewish Phistory***, London, New York.
21. Frank Daniel H., Leaman Oliver, 2000, ***The Jewish Philosohy Reader***, London, New York: Routledge.
22. Haggai Ben shammai, 1997, ***History of Jewish Philosophy: Kalam in Medieval Jewish Philosophy***, Edited by Leaman Oliver, Routledge.
23. Hyman Arthur, James j walsh, 1983, ***Philosophy in the Middle Ages***, USA.
24. Nemoy Leon, 1983 - 1992, "Kirkisani Jacob", ***Encyclopadia Judaica***, Ed: fred skolnic, USA.
25. Pines Shlomo, 1983 - 1992, "Mukammis", ***Encyclopadia Judaica***, Ed: fred skolnic, USA.
26. Runia T. David, 1993, ***Philo in Early Christian Literature: A Sutvey***, Assen: fortress press van gorcum.
27. Sherbok Dan cohn, 1997, ***Fifty Key Jewish Thinkers***, London, New York.
28. Sirat, Colette, 1996, ***A History of Jewish Philosophy in The Middle Ages***, cambrige, New York.
29. Umansky Ellen M, Louis Jacobs, 1983 - 1992,"Theology", ***Encyclopadia Judaica***, Ed: fred skolnic, USA.